

西周における儒教の「読み換え」

— 梁啓超との比較を兼ねて —

李 曉 東

1. 西周の意義
 - (1) 二つの「系譜」
 - (2) 本稿の視点
 2. 西周の儒教に対する態度
 - (1) 「程朱」と「孔孟」との間
 - (2) 儒教の可能性
 3. 西周の儒教に対する「読み換え」
 - (1) 儒教——「読み換え」の歴史——
 - (2) 「恕」に対する読み換え
 - (3) 西における「法」と「道徳」
 4. 梁啓超の儒教解釈
 - (1) 梁啓超の荀子解釈
 - (2) 梁啓超と管子
- 終わりに

1. 西周の意義

(1) 二つの「系譜」

明治啓蒙思想について語るとき、一般的に、福沢諭吉と加藤弘之との対比で取り上げられることが多い。それは何より、二人は「明治啓蒙思想の双璧」¹⁾と呼ばれているように、明治日本にもっとも大きな影響を与えた啓蒙思想家であったからである。福沢と加藤とはそれぞれ「在野」と「官僚」の立場に立ち、一方は個人の自由を優先するイギリス思想を、他方は国家の優越性を強調するドイツ思想を中心に、国民に紹介した。両者の啓蒙という立場は一致しているが、近代日本の国家構想、西欧思想の受容のパターンなどの面では対照的であった。彼らの政治思想は日本における近代政治学の二つの系譜の形成に大きく寄与した²⁾。

しかし、「西洋の衝撃」を受けて、福沢が「一身にして二世が如く」と表現した激動時

代状況のなかで、近代日本の知識人が西洋の「近代」を受容するに当たって、儒教を中心とした従来の伝統に対してどのような態度をとるか、という視角からすれば、筆者はむしろ福沢諭吉と西周という対比で考えたい。

なぜなら、一方では、福沢諭吉の場合、丸山真男が評価したように、「一身独立して一国独立す」という目標を実現するために、儒教を排撃することは彼にとっての終身の課題であった。つまり、儒教は、福沢にとって、日本に「近代」を確立するときに直面した最大の敵であった。他方では、これから考察するように、同じく明治初期の代表的な啓蒙思想家として、西周は福沢の場合とは対照的に、儒教を批判しつつも、儒教の価値を重視していたからである。

さらに、近代東アジアというより広い視野でとらえれば、西に見られる儒教に対する姿勢は近代中国の啓蒙知識人たちと共通した部分が少なくなかった、ということに注目したい。近代中国の知識人にとって、儒教は、自分たちのエリートとしての存在理由でもあったため、けっして否定できないものであった。他方の西は、「明六社」をはじめとした明治日本の啓蒙思想家のなかで、特に儒教的な造詣が深い知識人であったといつてよい。近代の「西洋の衝撃」のなかで、西や、近代中国の啓蒙知識人にとって、儒教伝統と「近代」との衝突は空前絶後であった。しかも、彼らはそうした厳しい緊張のなかで、いかにして近代国家と国民を創出することができるか、ということを経自らの最大課題としたのであった。彼らの政治思想はまさにそのような「伝統」と「近代」との強い緊張のなかで構築されたのである。

(2) 本稿の視点

「哲学」という訳語が西周によって創り出されたことからわかるように、西周は、従来、主として近代西洋の哲学を紹介した哲学者として語られてきた。しかし、本稿は、むしろ西周の政治思想に焦点を絞って、とくに儒学者としての西周がどのように「近代」と「伝統」との関係とらえ、どのように「近代」の文脈のなかで儒教を読み換えたかを考察したい。

西周と儒教との関係について、従来、すでに数多くの研究が存在している。いままで、儒教に対する西の態度について、西洋思想を受容したことによって儒教的伝統を自覚的に解体したという「儒教否定」論³⁾と、西のなかに血肉化した儒教を近代の文脈の中に再生させようとする「儒教再生」論⁴⁾という真反対な議論がある。或いは、西の思想における儒教的な側面を、西の啓蒙思想の脆弱性として指摘した研究⁵⁾もある。このような主張は「儒教再生」論とは真反対だが、両者は西の思想のなかにおける儒教的性格を認めている点では一致している。

しかし、儒教を否定するのか、それとも儒教を再生させるのか、ということは、西にとっての主要関心ではなかったはずである。なぜなら、西が何よりこだわっていたのは、西洋の「近代」でも、儒教でもなく、むしろ「統一科学」を構築しようとしたことであつたと思われるからである。たとえば、その代表作の一つである『百一新論』における「百一」

という言葉によって象徴されたように、「百教は一に帰す」という点は、西がもっとも関心をもっていたところであったはずである。

したがって、西周の思想を理解するには、問題はむしろ、西の内面における「近代」と「伝統」とがどのように緊張を保ちながら相互触発したのか、つまり、両者の衝突、或いは逆に接合のあり方という問題に対する考察のほうがより重要であろう。西の儒教に対する姿勢そのものについての議論は、西の思想的特徴を明らかにすることができるのである。それだけでなく、儒教に対する西の姿勢は、福沢諭吉のと合わせて、日本、ないし東アジアの近代性のあり方を問う二つの「系譜」として、重要な意義を持っていると思われる。

以下、西の代表作である『百一新論』と「人世三宝説」を中心に、西周の政治思想に見られる「伝統」と「近代」について考えたい。

2. 西周の儒教に対する態度

(1)「程朱」と「孔孟」との間

西周は、後年、自分の十七歳のときを回想する文章「徂徠学に対する志向を述べる文」のなかで、次のように述べている。

年十六七、略得読左国史漢其他先秦諸家之書、退而夷考諸宋学其氣象全然別矣。乃以為古人迂闊平易、由是觀之、孔孟猶不及於程朱、然尚信執之而不可已也⁶⁾。

十六、七歳のころまでに、『左伝』『国語』『史記』『漢書』や他の先秦諸家の書を読み終わった西は、それらの書が宋学とまったく氣象を異にしていることに気がついた。その時の西からすれば、「迂闊平易」であった孔孟は程朱に及ばず、彼は朱子学に対して深い自信をもっていた。ところが、そのような自信は徂徠と出会ったことによって、たちまち崩れた。『論語徴』を読んで、「諸家不全非、程朱不可全信」と悟りはじめ西は、今度は『徂徠集』を手にした。

乃又得徂徠集読之、読未一半而十七年之大夢、一旦而醒覺、顧觀宋学、漢宋之間、自為一大鴻溝、我身如在蓮花坐上、其世界の別也、猶淨土與娑婆（婆）乎、於是乎始知嚴毅窄迫之不如平易寛大、空理無益於日用而礼楽之可貴、人欲不可淨盡、氣質不可变化、道統擬血脈、居敬効禪定、窮理非学者之事、聖人不捨人情也⁷⁾。

『徂徠集』を読んだことによって、西は十七年間の大夢から醒めた。漢学と宋学の間には大きな溝があることを自覚した彼は、初めて「嚴毅窄迫」の宋学は「平易寛大」な古学に及ばないこと、宋学の空理は日用に無益で漢学における礼楽が重要であること、人欲は淨め尽くすことができないし、聖人は人情を厭わないことを悟ったのである。

以上の引用からわかるように、西は徂徠に出会ったことによって、朱子学を批判し、より「孔孟の道」を重んじるようになった。したがって、西の「嚴毅窄迫」の朱子学に対する批判は、けっして儒教そのものへの批判ないし否定ということを意味しないのが明らかである。

しかし、西は「孔孟の道」を重視したとはいえ、「道は先王の道」と主張した徂徠のように聖人を絶対化しなかった。西は聖人を評して、次のように述べている。

聖人というものが六尺ばかりの身に目二つ、口一つ、手足都合四本あった人ではござるまいか⁸⁾。

聖人も同じく人間である。それだけでなく、西は、さらに『論語』における「これを導くに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥じなし。これを導くに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格し」（『論語』為政第二）を取り上げて、孔子や、孟子が管子を蔑視し、政刑が徳化・礼楽に及ばないことは「孔子流の一大僻見」⁹⁾であり、「泥古の毒」だと批判を憚らなかつた¹⁰⁾。

このように、西は朱子学を徹底的に批判しただけでなく、聖人である孔孟や、聖人の教えにも批判の矛先を向けて、儒教と徂徠とをともに相対化した。西をその先達より容易に自分のなかの伝統から自由にさせることができたのは、やはり「西洋の衝撃」という背景を見過ごすわけには行かない。

(2) 儒教の可能性

このような「西洋の衝撃」のなかで自分の中の伝統を見つめ直し、伝統を相対化した姿勢は、近代中国の知識人のなかにも見出される。たとえば、イギリスに留学経験をもつ近代中国の代表的な啓蒙思想家嚴復は、日清戦争の敗戦に刺激され、激越な口調で論説を著し、それまでの中国の儒学者には想像できない態度をもって、儒教を厳しく批判した。彼もまた批判の矛先を聖人に向けた。

嚴復はまず、世の中の成り行き（「運會」）が「聖人」によって変えられるものではなく、「聖人もまた運會の中の一物である」¹¹⁾と指摘した。聖人が天下を安んじたのは、「運會」を変えることによるのではなく、ただ「運會」の趨勢を知り、「天」に順応したからである。したがって、激しく変化する世界は、祖先が前もって知るものではないのみならず、聖人の知恵によって予測されうるものでもない。ここでは、聖人の絶対性と超越性が嚴復によって相対化された。さらに、嚴復は、聖人は「相安んじて相養うこと」を民を生かす道とし、相争うことを「人道の大患」と見て、よって進まないことをもって教えとしたため、天下を束縛した、と聖人を糾弾した。

しかし、嚴復の儒教に対する厳しい批判も、儒教そのものを否定したものではなかった。彼はむしろ「恕」や「絜矩の道」をはじめとする儒教的価値に可能性を見出し、それを再

生することによって中国における近代的自治を実現しようとしたのである¹²⁾。このような姿勢は、実は西に通じるものであった。西は儒教を厳しく批判し、相対化しつつ、やはり儒教の価値を非常に重視した。次の一節は、西の伝統に対する態度を示している。

今彼の西洋の学をなさむとほつせば、かならず先づ我が国古今のことを学びそのうへ漢土の学を究め、しかして後ち始めて西洋の学を攻むるを要すへし、近来書生の風習たる、都て己れの国のことを知らずして、徒らに彼の西洋の言語を学び、僅かに彼の書を読み、やや新奇のことなどを覚へ侍りて、己れは人の知らざることをも知れる顔にて、更になにらの考へもなく、みづからもて足れるとし、常に意気揚々として人に誇る、いと片腹いたきことならずや、かく近来の洋学者と称するものは、昔時の漢学者と称するものよりも劣り侍りて、実にその用を成すことなく、諺に言へるなま兵法は大疵の基なりとの譬の如く、却て害をなすことすくなからずと考へ侍る¹³⁾

儒教をはじめとした伝統は相対化されても、否定されるところか、むしろその価値が大事にされなければならないのである。このような、聖人批判などをしながら儒教そのものをけっして否定しないという西の姿勢は、厳復や同時代の中国知識人たちと共通している。儒教はやはり彼らのなかに息づいていたのである。

3. 西周の儒教に対する「読み換え」

(1) 儒教——「読み換え」の歴史——

近代日中両国の知識人の伝統に対する態度を考察するに当たって、丸山真男の次の指摘が示唆に富んでいる。丸山は、儒教におけるアンビヴァレンス（儒教思想の多義性・両極志向性）を指摘している。たとえば、儒教は、一方では政治社会秩序を自然秩序として永遠化するとともに、他方では、統治者が仁政安民の義務を負うという職分観や暴君放伐を正当化する論理を持っている、などがその例である。そして、儒教はまさにこのようなアンビヴァレンスを内在させているが故に絶えず「読み換え」られてきた。儒教的な思考様式、諸観念という共通分母のもとで、諸々の思想家はそれぞれの時代を背景に、それぞれ異なった立場に立って、儒教思想の修正、再解釈ないし批判を行った。

丸山の指摘に沿って考えれば、「西洋の衝撃」を受けた後、西を含めた儒教的知識人たちは、やはり近代の文脈のなかで儒教を読み換える試みを行っていた、知識人たちの試みは、近代的な「読み換え」として理解することが可能であろう。以下、西周の儒教に対する「読み換え」について、その代表作である『百一新論』と「人世三宝説」を中心に考察したい。

(2) 「恕」に対する読み換え

「人世三宝説」のなかで、人の世に、健康、知識、富有という三宝があると唱えた西周は、

「人に接するの要」として、やはりこの「三大宝を貴重してこれを同人とともにするにあり」と主張した¹⁴⁾。西は「人と相交わるの道」を三つの例規にまとめた。すなわち、他人の健康と、知識、富有の三つを「害することなかれ。しかして、助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」ことである。そして、西からすれば、この三大例規を奉じることはすなわち「仁」と「義」である。

さらに、注目すべきは、西は人の健康と、知識、富有の三つを害しない、ということをも「消極の三綱」とし、他方の「進達すべくば、これを進達せよ」を、「積極の三綱」とに分けている。そして、「消極の三綱」は法律の源であり、「積極の三綱」は「至大至高、至美至善の徳」である道義（モラル・オブリゲーション）であると主張した。このような「消極の三綱」と「積極の三綱」という分け方は、実は儒教に対する重要な「読み換え」にはかならない。

「消極の三綱」と「積極の三綱」という考え方は、『論語』のなかの叙述に拠っていることがわかる。『論語』の中に、次のような二つのくだりがある。

A、「子貢問いて曰わく、一言にして以て身を終うるまでこれを行なうべきものありや。子曰わく、それ恕か、己の欲せざる所を人に施すこと勿れ」（「衛霊公篇」）。

B、「夫れ仁者は己れ立たんと欲して人を立たしめ、己れ達せんと欲して人を達せしむ。能く近く譬えを取る。仁の方と謂うべきのみ」（「雍也篇」）。

Aの「己の欲せざる所を人に施すこと勿れ」は「消極の三綱」に通じ、Bの「己れ立たんと欲して人を立たしめ、己れ達せんと欲して人を達せしむ」は「積極の三綱」に通じることは明らかである。また、Bの場合、朱子の解釈によれば、「然後推其所欲以及於人、則恕之事而仁之術也」（『四書章句集注』）。つまり、Aだけでなく、Bも「恕」の現れである。

朱子の解釈からわかるように、従来の儒教において、Aにしても、Bにしても、いずれも「恕」に対する解釈である。そして、この「恕」は儒教における最高価値である「仁」に対する解釈でもある。儒教においては、AとBとはまったく同じ「恕」という意味で引用され、用いられてきたのである。

それに対して、西は「人世三宝説」のなかで、あえてAとBの両者を分離して考えたのである。すなわち、

「己所不欲、勿施於人」→「消極の三綱」→ 法律の源となるもの

「己欲立而立人、己欲達而達人」→「積極の三綱」→ 道義（徳）

従来の儒教において同じく「恕」の価値に対する解釈として理解されていたAとBが、

西によって「消極の三綱」と「積極の三綱」とに分けられ、それが直接に「法」と「道徳」との区別に繋がった。

実際、このような考え方は、さらに「人生三宝説」の一年前に発表された西の『百一新論』に遡ることができる。この作品において、西は、「政」と「教」、そして「法」と「道徳」とをはっきり分離させた。このとき、Bの「積極の三綱」と「恕」との関係はまだはっきり言及されていなかったが、Aに関して、西は、「忠恕の道」は、法の根元となると主張したのである¹⁵⁾。

要するに、従来高く評価されてきた『百一新論』における「政」と「教」との分離という西発想は、儒教における「恕」の価値から引き出されたものであり、儒教の核心的価値に対する「読み換え」によって形成されたものだということができる。

このようなとらえ方から、西からすれば、孔子はもっぱら「道徳仁義」を唱えるのではなく、同時に「政事学者」でもあった。しかも、後者こそが孔子の「本業」であり、逆に前者は「内職」であったのである。

このように、西は、伝統儒教の価値に依拠しつつも、「法治」を軽視する儒教の伝統を「読み換え」ることによって、もっぱら「仁治」、「徳治」を重んじる孔孟から自由になった。では、西は「法」と「道徳」との関係をどのようにとらえたのか。

(3) 西における「法」と「道徳」

西における「政」と「教」との区別は、その根底において「恕」に通じるものであるため、西にとっての「政」と「教」とはもはや両立し得ないものではないのである。

たしかに、一方では、西は、「徳礼の化」と「政刑の治」とでは、「天下国家を治むる上では政刑の治が正道」だと主張した¹⁶⁾。その意味では、「礼の達人」である孔子の見識は申(不害)、商(鞅)などの法家に及ばない¹⁷⁾。西はこのように「政」と「教」とを峻別しつつ、「政」のほうに高い評価を与えた。

しかし、他方では、西からすれば、そもそも、「法」は「礼」から生まれたもので、「礼」は親父であり、「法」はその養子である¹⁸⁾。「法」と「礼」とはけっして対立したものではなかった。それどころか、両者はむしろ相互補完関係にあったといってもよい。

前述したように、孔子の「これを導くに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥じなし。これを導くに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格し」(『論語』為政第二)という教えについて、西は、孔子や孟子が管子を蔑視し、政刑が徳化・礼楽に及ばないと唱えたのは、「孔子流の一大僻見」だと批判した。しかし、だからといって、彼は手放しで法家を賞賛したのではなかった。むしろ、法家の立てた法について、西は次のように批判した。

申・商などが立った李斯などが考えた法がよろしいというわけでは少しもないでござる。申・商・李斯などが法というものは、君を尊び臣を賤しんずる極粋の法で、法

の立て方はまことに悪むべき法でござる¹⁹⁾。

法家の法は「君尊臣賤」を固定させる悪法だけでなく、西はさらに法家の法の残酷性に言及し、「法治」は真の善人をもたらしることができない、と「法」による治の弊害を指摘して、「法」の限界性を認識した。この場合、西は、孔子の法に対する指摘の正しい一面を認め、「法」と「教」とは相助けると相反する二つの側面があることを指摘して²⁰⁾、両者は相反する考え方だが、同時に補完関係にあった、と主張した。

このように、「近代」を受容した西は、儒教の限界性を認識しそれを相対化したが、決して儒教そのものを否定するのではなかった。西は、儒教を近代的に「読み換え」たことは儒教を換骨奪胎したともいえよう。しかし、すでに見てきたように、西は儒教に対する「読み換え」によって、それを再生させようとしたのである。さらに、西は、法家と儒家との相互補完にその可能性を見出した。このような主張は、期せずして近代中国のもうひとりの代表的に啓蒙思想家梁啓超の主張と一致していた。

4. 梁啓超の儒教解釈

(1) 梁啓超の荀子解釈

梁啓超は、自分の師である康有為の説に拠りつつ、儒教を次のような二つの流れに分けた²¹⁾。すなわち、

微言——大同——太平（世）——春秋——孟子

大義——小康——撥乱、昇平（世）——礼——荀子

という二つの流れである。康有為は『春秋公羊伝』の解釈に依拠し、孔子の著書である『春秋』の中における「三世」——「撥乱」、「昇平」、「太平」——にもとづいて、「三世進化」——「撥乱世」、「昇平世」、「太平世」——の説を唱えた。「撥乱世」は戦争状態にあることを意味しており、「昇平世」は「小康」状態の平和的世界を意味し、「大義」や、「小康」とも言われる。そして、「太平世」とは、理想的な「大同世界」であり、進化の極である。それは「微言」や「大同」とも言われる。

「微言」とは、康有為の主張では、孔子が『春秋』のなかで明言しなかったこと、という意味である。梁啓超によれば、「撥乱世」である春秋時代において、強大な中央政府による統一、支配が求められた。そして、社会の結合力が弱かったなかで、家族制度も欠かせないものであった。それゆえ、孔子は理想である「大同」の主張を明言できなかった。孔子が明言できなかったその「微言」＝「大同」の教えは、後世の孟子が『春秋』を研究したことによって継承された。他方では、孔子の著述や言論の八、九割がいずれも「小康」の範囲に属している。二千年來の儒教倫理はいずれも「小康」の教えから受け継いだもの

である。「小康」の教えは「大義」とも呼ばれ、それは荀子が孔子の「礼」を研究することによって受け継がれた。戦国時代の儒学はすなわち孟子と荀子によって代表されていたのである²²⁾。

康有為にとって、「微言」と「大義」とは、それぞれ「太平世」と「昇平世」に対応したため、「微言」は「大義」より進んだ状態である。従って、康有為は孟子を称賛し、荀子を拒んだ。彼はあくまでも自分の理解した『春秋公羊伝』に忠实的であり、「大同」の理想に力点を置き、追求し続けたのである。それに対して、梁啓超の場合、彼は同じく「大同」の社会を進化の極に位置づけ、「大同」の「小康」に対する優位を認めて、漢代以降の儒学では、荀学しか伝わっていなかったのが儒学の不幸だと認めた。しかし、康有為が荀子を拒否したのとは異なり、梁啓超はよりリアリスティックな立場から、理想よりも現実に必要とされるものについて分析を加えたのである。彼は、「論中国學術思想變遷之大勢」や「中国法理学發達史論」などの重要な論著のなかで、いずれも「小康」＝「礼」を対象としていた。つまり、孟子の理想主義より、荀子の現実主義が重要だということであった。

(2) 梁啓超と管子

以上のような現実主義の立場から、梁啓超はさらに管子に注目した。彼は清末の立憲運動の真最中で「管子伝」を著した。

管子は春秋時代の政治家で、法治を実施したことによって斉国を春秋の覇者に導いた人物であった。管子は「法は、民の父母なり」²³⁾ (『管子』法法第十六)、「法は天下の至道なり」(任法第四十五)、そして、「法なる者は天下の儀なり。疑いを決して是非を明かにする所以なり。百姓の命を懸くるものなり」(禁蔵第五十三)と主張して、法をきわめて重視した。さらに、法治を行うには、つくられた法は必ず施されねばならず、出された法令は必ず行われねばならないとした。彼は「令を虧く者は死し、令を益す者は死し、令を行わざる者は死し、令を留む者は死し、令に従わざる者は死す。五つの者は、死して赦すこと無し。惟だ令を是れ視る」(重令第十五)と厳しい刑罰を主張した。

しかし、管子の法治主義は梁啓超からすれば、純粋な法治ではなかった。後世の論者は皆管子を法家のもう一人の代表的な政治家である商鞅と同一視したが、梁啓超の見るところ、両者の政術の形式は同じであるが、精神は全く反対であった。商鞅の法治主義は専ら富国強兵を目的としたが、管子の場合、富国強兵のほかに、さらに「化民成俗」という目的があった。『管子』の「牧民第一」篇のなかには「国に四維あり、一維絶ゆれば、則ち傾き、二維絶ゆれば、則ち危く、三維絶ゆれば、則ち覆り、四維絶ゆれば、則ち滅ぶ」、そして、「何をか四維と謂う。一に曰く礼、二に曰く義、三に曰く廉、四に曰く恥」と述べられている。国を支える大本である「四維」は管子のもっとも敬って追求したものであった。いわば、梁啓超にとって、管子はまさに儒家と法家の思想を結合した典型であり、政治と道德との相互補完関係を生かした理想的な政治家であったのである。

ここでは、梁啓超は、管子と孔子との間に大きな相違を見いだした。孔子は、法治は礼

治に如かずと主張したが、管子は孔子とは対照的に「所謂仁義礼楽は、皆法より出づ」（『管子』任法第四十五）と説き、法治がなければ、礼治も施せないことを主張した。そうした対立に対して、梁啓超ははっきりと管子の立場を支持した。彼は、一国の民が皆徳礼によって教化されることができれば、大変理想的ではあるが、しかし、徳礼の力是一部の有徳の人＝士君子にしか及ばず、それ以外の人民に対しては単に徳礼の感化に頼っては無効であると主張した。したがって、管子が言うように、「邪は蚤く之を禁ずるに如くは莫し。……過ち有るは赦さず、善有るは遺れざるは、民を励ますの道」（『管子』法法第十六）なのである。

梁啓超にとって、近代国家を建設する過程で、法制度の確立は絶対不可欠である。それは彼における真理であった。そのため、彼は「孔子を愛するより真理を愛する」という態度をとっていた²⁴⁾。しかし、儒教をはじめとした伝統思想は梁啓超にとって、単に超えられるべきのものではなく、彼は西洋の「近代」に触発されながら、絶えず西洋の近代思想と中国の伝統思想との間、また、「礼治」や「法治」を中心とする伝統思想の間を相互に比較し、中国に適した法治主義の道を模索していたのである。

終わりに

本稿は、もっぱら儒教からの視点に絞って、西周の政治思想を考察し、それを近代中国の啓蒙知識人と比較を試みたが、けっして西に対する西洋近代思想の影響を無視するつもりはない。むしろ、西の儒教に対する近代的な「読み換え」のなかには、「近代」というインパクトが重要な要素であると考えている。このことについて、西は次のように述べている。

今の世で真に孔子を学ぼうと思う人は、本邦はもちろん漢土二十二代の文献を考究し、さて輓近は西洋各国の制度方法をも講明して現業に施し、いずれが一番に便利なる、いずれが得いづれが失なるを察して、目前の間に逢うようにするのでござろう²⁵⁾。

「伝統」と「近代」との緊張のなかで構築された西の政治思想を考察するには、西洋近代思想と儒教とはともに欠かせない視点である。

西と梁啓超などの近代中国の啓蒙知識人の儒教に対する「読み換え」の仕方はそれぞれ異なっていたが、「近代」と儒教とを相互触発しながら、新しい可能性を模索する姿勢は共通していた。そのなかで、儒教はけっして捨てられる立ち遅れた存在ではなく、それは西洋の近代思想と同じように、東アジアにおける「近代」を構築する重要な要素だといわなければならない。

注

- 1) 松本三之介『近代日本の政治と人間』創文社、1966年、61頁。
- 2) 蠟山政道『日本における近代政治学の発達』新泉社、1968年参照。
- 3) 蓮沼啓介「西周とカント哲学——『西周における儒教と洋学』を駁す」『神戸法学雑誌』第33巻第1号、1983年6月、14頁、を参照。
- 4) 渡部和靖『増補版 明治思想史—儒教的伝統と近代認識論』ぺりかん社、1985年（1978年初版）、第2章を参照。それから、井上厚史「西周と儒教思想—『理』の解釈をめぐって—」島根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』ぺりかん社、2005年、を参照。
- 5) 植手通有「明治啓蒙思想の形成とその脆弱性—西周と加藤弘之を中心として」植手通有編『西周・加藤弘之』（『日本の名著』34）中央公論社、1972年、を参照。
- 6) 大久保利謙『西周全集』（第1巻）宗高書房、1960年、5頁（ただし、句読点や仮名を一部変えた）。
- 7) 同上。
- 8) 西周『百一新論』『西周・加藤弘之』85頁。
- 9) 前掲、84頁。
- 10) 同上。
- 11) 嚴復「論世変之亟」王栻主編『嚴復集』中華書局、1986年、1頁。
- 12) 本稿では嚴復の思想を展開する余裕はないが、嚴復の伝統に対する態度については、拙著『近代中国の立憲構想——嚴復・楊度・梁啓超と明治啓蒙思想』法政大学出版局、2005年、第2章を参照されたい。
- 13) 西周「灯影問答」大久保利謙編『西周全集』（第2巻）宗高書房、1962年、272頁。
- 14) 西周「人世三宝説」植手通有編『西周・加藤弘之』234頁。
- 15) 西周『百一新論』植手通有編『西周・加藤弘之』108頁。
- 16) 前掲、86頁。
- 17) 前掲、92頁。
- 18) 前掲、90頁。
- 19) 前掲、92頁。
- 20) 前掲、101頁。
- 21) 康有為の『春秋公羊伝』に対する「読み換え」（「附会」）の詳細は、佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、1996年、第一章を参照されたい。
- 22) 梁啓超「論中国學術思想變遷之大勢」『飲氷室合集・文集七』中華書局、1989年、46頁、101頁参照。
- 23) 以下の『管子』に対する引用の日本語訳は、遠藤哲夫著（新釈漢文大系）『管子』（上、中、下）明治書院、（上）1989年、（中）1991年、（下）1992年、に従った。
- 24) 梁啓超「保教非所以尊孔論」『飲氷室合集・文集九』中華書局、1989年、56頁、参照。
- 25) 西周『百一新論』植手通有編『西周・加藤弘之』78頁。

キーワード 西周 梁啓超 儒教 読み換え 恕 伝統と近代

(LI Xiaodong)